A LIVRE OUVERT

Dans **Les marabouts de l'arachide** *(Paris, Le Sycomore, 1980), Jean Copans, soucieux de se démarquer de l'islamologie ésotérique savante et de la monographie descriptive, tente, en se basant sur l'étude de villages mourides, une analyse théorique des fonctions de la confrérie dans la société sénégalaise « périphérique ». Son travail nous a paru mériter une lecture critique de la part de chercheurs qui ont abordé l'islam sénégalais sous un angle et avec une perspective différente de la sienne.*

C. COULON : LES MARABOUTS IDÉOLOGIQUES

Les mourides n'ont cessé depuis le début du siècle de fasciner les chercheurs européens, et plus récemment africains. Ils ont donné lieu à toute une imagerie et à toute une mythologie qui en ont fait successivement des *mahdis* en puissance, des fous de Dieu, des maîtres de l'arachide, des éminences grises de la politique, des *ayatollahs* noirs ; et tous ces portraits mourides ne seraient que l'expression au fil de l'histoire sénégalaise de l'extraordinaire autorité « charismatique » que ces chefs religieux exerceraient sur leurs disciples *(taalibe)* et qui leur permettrait d'investir de leur puissance les différents champs de l'action sociale. Cependant, beaucoup des travaux sur les mourides ont eu une tendance marquée à prendre pour argent comptant la parole mouride elle-même ; d'où la nécessité de porter un regard critique sur la confrérie, et en même temps sur toute la production intellectuelle dont elle a été l'objet. C'est à quoi s'attachent depuis quelques années des travaux comme ceux de D. Cruise O'Brien, F. Dumont, A.-B. Diop et quelques autres, chacun dans son domaine et avec l'approche qui lui est propre. *Les marabouts de l'arachide* se situe incontestablement dans cette lignée, ainsi d'ailleurs que les dif-

férents travaux du programme interdisciplinaire de l'ORSTOM dont J. Copans a fait partie. Le livre de J. Copans présente le grand intérêt de reposer sur des enquêtes de terrain fort méticuleuses, même si l'on peut toujours, bien entendu, discuter le choix des villages étudiés. Mais l'apport principal de l'auteur est de tenter une analyse théorique de la confrérie, à partir de ces données et avec le regard du « *marxisme-fonctionnaliste* » qui est le sien.

J. Copans prend d'abord le « *charisme* » maraboutique par les cornes afin de « fixer » cette « *machine infernale* » qu'est la confrérie mouride. Au premier abord, on reste avec l'impression que la puissance de celle-ci vole en éclat. Formidable travail de démystification. Que nous révèle en effet J. Copans ? Contre toutes les idées reçues, il nous montre que les travaux que les *taalibe*-agriculteurs mourides effectuent pour les marabouts n'ont absolument pas l'importance que toute une littérature leur a accordée : « *Le* taalibe *travaille peu pour son marabout et c'est un travail peu productif* » (p. 154) ; en moyenne un *taalibe* travaille entre 0,2 et 1,8 heure par mois pour son *serigne* ; les champs maraboutiques sont cultivés en dernier et ils ne font pas l'objet de soins aussi attentifs que ceux des champs des paysans. Par ailleurs, explique J. Copans, la confrérie mouride ne contrôle pas les facteurs de sa propre reproduction. Ceux-ci se situent en dehors de la confrérie dans des systèmes tels que la formation wolof, l'économie de marché et la société politique. Le mouridisme n'est plus alors qu'un « *système partiel et dominé* » (p. 222) ; la confrérie n'est pas « *un mode de production, car elle ne définit pas des rapports de production spécifiques ni un niveau déterminé des forces productives* » (p. 224). Que reste-t-il alors de ces fameux marabouts mourides, ces dieux de la brousse, cet État dans l'État, ces montreurs de conduite ? En effet, cette interprétation, comme nous le dit l'auteur « *semble vider le mouridisme de toute consistance sociologique* » (p. 140).

Mais il y a un deuxième acte. Les démonstrations de J. Copans ne constituent pas la mise à mort sociologique de la confrérie ; tout au plus s'agissait-il de banderilles destinées à mieux mettre en relief le caractère véritable de la « *machine infernale* ». En dernière analyse, la force du mouridisme réside dans l'idéologie que représente la relation de dépendance marabout-*taalibe*. « *En fin de compte*, remarque l'auteur, *l'élément moteur de la relation marabout*-taalibe *réside bien dans son aspect idéologico-religieux, qui en est la finalité explicite* » (p. 183). Est-ce à dire que le mouridisme n'est qu'une « *illusion* », comme une vision marxiste traditionnelle pourrait le laisser penser ? Certainement pas, affirme J. Copans, car l'idéologie n'est pas que l'expression déformante de la réalité ; « *elle peut être aussi allusion et commentaire* » (p. 160) ; « *avant de masquer et même de justifier les inégalités sociales, l'idéologie pourrait se contenter de les commenter, c'est-à-dire de ne désigner rien d'autre que la forme de certains rapports sociaux* » *(ibid)*. Cela est fréquent, nous dit J. Copans, dans les situations de transition où la dominance de l'idéologie apparaît comme une réponse aux transformations sociales.

Reste toutefois que, pour l'auteur, l'idéologie mouride exerce une fonction classique dans la perspective marxiste, celle de récupérer les contradictions et d'organiser les dominés au profit de l'ordre dominant : « *(...) il s'agit, en effet, de rendre des structures sociales différentes compatibles, tout en maintenant les conditions générales de la production (donc la division sociale du travail et sa structure organisationnelle). La forme mouride est particulièrement efficace, dans la mesure où elle est la moins coûteuse pour l'administration et où elle fournit les éléments de solution à son propre fonctionnement* » (p. 229). En définitive, « *les marabouts mettent les paysans au travail pour le marché français* » (p. 228), et assurent « *le maintien de l'ordre social (...) au profit non seulement de la confrérie elle-même, mais aussi de l'ensemble politico-social sénégalais* » (p. 232).

La démonstration de J. Copans éclaire effectivement le rôle primordial de l'idéologie dans les sociétés périphériques dans lesquelles le capital ne reproduit pas lui-même les conditions de sa production et se subordonne idéologiquement à des formes précapitalistes et/ou religieuses, et où l'État ne peut atteindre la société que par des structures intermédiaires. Mais cette situation, si elle fonctionne pour l'ordre dominant (le capitalisme, le centre politique), autorise une certaine autonomie de ces formes intermédiaires puisque celles-ci jouent au profit de l'ordre dominant, mais ne se confondent pas totalement avec lui ; elles ont leur propre langage et peuvent éventuellement tenter de prendre une certaine distance à l'égard des dominants. Cela se produit si la fonction d'intermédiaire de ces appareils hégémoniques vient à s'éroder et/ou si les classes subalternes qu'ils sont censés organiser, mais avec lesquelles ils entretiennent un rapport de clientélisme, certes inégal, entreprennent de contester l'ordre existant. J'insiste sur ce point qui me semble essentiel. L'autonomie relative de l'idéologie mouride fait que celle-ci peut fonctionner à l'ambivalence et traduire, à sa façon, les *modes populaires d'action politique* dont il a déjà été question dans cette revue. Pourquoi ? Parce que l'idéologie n'est pas seulement articulée aux infrastructures, elle est aussi un *code culturel* lié aux traditions et aux aspirations des dominés ; et il me semble que le mouridisme est aussi pour ceux-ci la recherche d'une protection, qui a ses racines dans les anciens systèmes wolof et offre une thématique soufie, celle du « retrait » et de la critique des puissants, qui refont tout naturellement surface dans des situations de crise.

C'est à mon avis de ce côté-là qu'il faut rechercher le renouveau du militantisme islamique que constate, à juste titre, J. Copans au Sénégal. Il est tout à fait exact, comme il l'explique, que ce renouveau musulman doit être situé dans la tendance de l'État à se doter d'appareils de domination qui lui soient propres ; mais l'islam ne peut être une réponse à ce développement politique et à la crise de l'arachide que parce qu'il représente au niveau des mentalités populaires une sorte de recours (sans doute « idéologique ») face à l'injustice et à l'oppression. On ne voit pas très bien comment on pourrait saisir autrement le passage d'un islam instrument idéologique de domination à un islam qui prend des allures contestataires. En tous

les cas, l'approche trop unilatérale de J. Copans rend mal compte de cette transition ; et celle-ci, d'ailleurs, ne débouche pas tant, me semble-t-il, sur une idéologie nationale que serait susceptible de porter, selon J. Copans, le mouridisme, que sur un *populisme* que le discours soufi et clientéliste peut exprimer lorsqu'il est confronté à la transformation des réseaux de dépendance personnelle qu'il organisait idéologiquement.

Une dernière remarque. Je ne suis pas du tout certain que le mouridisme constitue une idéologie aussi particulière et originale que le suggèrent J. Copans et la plupart des auteurs qui ont travaillé sur cette confrérie. Si l'on peut admettre que celle-ci a donné le ton à un système de dépendance personnelle (en partie hérité d'ailleurs des systèmes wolof) et à toutes les pratiques qui en découlent, il convient d'observer que celles-ci ont fait école et sont aujourd'hui visibles dans la plupart des confréries sénégalaises. De nos jours rien ne distingue fondamentalement les villages mourides analysés par J. Copans de la plupart des villages tidjanes et qadir ; et il me semble qu'il faudrait en finir avec le caractère soi-disant « unique » du mouridisme, qui fait partie de ces clichés que perpétuent soixante-dix ans d'études mourides. J. Copans est lui aussi tombé sous le charme mouride et a été victime de cette « *machine infernale* » qu'il s'est appliqué par ailleurs, avec beaucoup de talent, à démystifier.

D.-C. O'BRIEN : LA THÉORIE MARXISTE FACE A LA MACHINE INFERNALE MOURIDE

Voici une contribution utile à la compréhension sérieuse de la très incomprise confrérie mouride. L'auteur affirme son point de vue marxiste mais il rejette à juste titre la caricature familière du « *marabout-exploiteur-qui-profite-de-son-fidèle-serf-fanatisé-par-un-faux-islam* ». Il remarque que « *les féodalités maraboutiques ont la vie longue* ». Un jugement qui perdure à cause de l'utilité du cliché « *féodal* » pour toutes sortes de propagandes, qu'elles soient développementalistes, révolutionnaires ou gouvernementales. Une très importante littérature coloniale française répète depuis l'époque de Paul Marty les analyses de ce dernier, sans même en admettre ouvertement la source et sans mettre en lumière les développements historiques qui ont eu lieu depuis 1913 au sein de la confrérie. Copans commente honnêtement la littérature coloniale et mouride, distribuant l'éloge et le blâme là où il convient. Mais je dois protester contre l'erreur élémentaire qui consiste à confondre la théorie marxiste avec la théorie elle-même ; et l'on peut ajouter qu'un point de vue weberien est malheureusement souvent incompris en France.

La recherche qui est à la base de ce livre est celle d'une équipe de l'ORSTOM qui a travaillé sur des thèmes mourides et des thèmes apparentés entre 1967 et 1969. L'auteur était le sociologue de l'équipe et a surtout travaillé dans le village de Missirah. Avec cette équipe il a pu recueillir des données statistiques des plus utiles sur la

terre et le travail en zone mouride et des matériaux historiques concernant la période critique de l'évolution agricole qui mène des *daara* (camps pionniers) au village organisé. Tous les chercheurs qui travaillent dans ces régions conserveront pendant longtemps une dette envers Jean Copans et ses collègues de l'ORSTOM.

L'étude insiste sur l'importance de l'idéologie dans le monde mouride en soulignant la relation entre *marabout* et *taalibe*. Cette attitude est justifiée sans être véritablement originale, bien que l'on puisse rester sceptique quant à la signification sociologique de la poésie du fondateur, qui est écrite dans une langue, l'arabe, qui reste incompréhensible de la très vaste majorité des *taalibe*. Le mouridisme populaire, création historique des disciples, se meut dans les contes, les croyances aux miracles et à la magie — l'héritage semi-païen de Cheikh Ibra Fall — tandis que le mouridisme académique ou littéraire est restreint à une élite très étroite, même si elle est très influente. L'étude de la poésie d'Amadou Bamba par Fernand Dumont, bien qu'inestimable, ne permet qu'un seul type d'approche sociologique de l'idéologie mouride.

La partie la plus originale de ce livre est sa conclusion qui porte sur les relations entre la confrérie et l'État sénégalais. La confrérie menacée matériellement par la chute de la production arachidière peut trouver à nouveau son salut dans l'idéologie, « *la seule idéologie véritablement nationale...* » Considérant le problème mouride comme un problème national sénégalais, les *marabouts* peuvent étendre l'influence de la confrérie bien au-delà de ses limites géographiques ou de « *classe* » traditionnelles. La capacité de la confrérie à survivre au plan organisationnel est assez remarquable : et l'on comprend que d'un point de vue marxiste la confrérie ressemble à « *une machine infernale* », d'autant plus que « *pour le moment on ne voit pas qui pourrait la désarmorcer* ». L'opium du peuple marche encore très fort à Touba (1).

A.-B. DIOP : THÉORIE ET PRATIQUES DE LA DOMINATION MARABOUTIQUE

Depuis le début du siècle, beaucoup d'études sont parues sur le mouridisme. Elles sont de valeur inégale et souvent décevantes, apportant peu à la connaissance de cette confrérie, depuis les travaux de P. Marty. Parmi les plus importantes, citons celles de P. Pélissier, F. Dumont, D. Cruise O'Brien, qui renouvellent, sur un ou plusieurs aspects, cette connaissance. La contribution de J. Copans appa-

(1) *Post scriptum :* Copans semble déconcerté par mon usage du terme wolof *njebbel*, qui signifie, comme il devrait le savoir, « *acte de soumission (déjà réalisé)* ». *Jebbulo* qu'il préfère est un élément d'un verbe : *jebbulo na*, « *Je me soumets* ». Être accusé de « *sociologisme fonctionnaliste* », ce qui doit être une insulte, est supportable, mais la construction syntaxique correcte de la soumission mouride est une affaire qu'on ne peut laisser passer.

raît comme majeure, aussi bien dans la description (empirique) que dans l'interprétation (théorique) du système mouride ; elle est même, jusqu'à présent, l'effort théorique le plus poussé dans ce domaine. Elle s'appuie sur une enquête intensive de terrain, une analyse critique des travaux antérieurs, l'utilisation de conceptions théoriques pouvant éclairer la nature et les fonctions du mouridisme.

Il ne peut être question ici de résumer un travail d'une telle richesse qui nous a permis personnellement, dans une étude sur la société religieuse wolof, de mieux comprendre celle-ci. Nous formulerons seulement quelques remarques et interrogations relatives aux idées essentielles contenues dans cette étude.

A la suite des auteurs qui ont examiné la question des conditions historiques de l'avènement du mouridisme, J. Copans note que celui-ci a été rendu possible par la crise socio-politique qui a secoué la société wolof à la fin du siècle dernier et dont les péripéties de la conquête coloniale sont un des facteurs. Mais ce qui est nouveau, c'est l'approfondissement de l'analyse avec la théorie de la transition. La victoire militaire française « *rend possible et nécessaire une solution idéologique d'un islam pacifique* » (p. 78). La confrérie mouride représente cette solution de manière efficace. Elle permet la « *récupération de la formation wolof traditionnelle face à l'intrusion coloniale* » (p. 226), en exprimant les refus et les aspirations de ses membres ; mais en même temps elle favorise la domination de cette société par l'impérialisme, son intégration périphérique à l'économie capitaliste.

Cette transition en deux paliers (« *d'une part, il y a reprise, d'autre part, il y a domination* », *ibid.*) se réalise, dans le domaine économique, par la « *soumission formelle du travail au capital* » : « *Le procès de travail est à la fois précapitaliste et producteur pour le marché* » (p. 227). Il permet ainsi, d'emblée, la domination de l'impérialisme. Cette théorie de la transition (s'inspirant des conceptions de Marx, Bettelheim, S. Amin) fait comprendre une des fonctions essentielles du système mouride. Cependant, un historique, même rapide, des incitations directes au développement de la culture arachidière tentées depuis le début de la colonisation et surtout après 1945 par l'Administration coloniale, avec la création d'institutions « mutualistes » comme les Sociétés indigènes de prévoyance, les Sociétés mutuelles de production rurale, faisant des prêts de semences sélectionnées, de vivres de soudure, de matériel agricole, aurait aidé à mieux comprendre l'organisation concrète de la transition.

La théorie de la transition permet aussi de saisir la nature (la fonction) fondamentale du mouridisme qui est idéologique. C'est l'une des thèses principales de cet ouvrage : « *D'abord perçu comme un rapport politique et économique, le mouridisme se présenta de plus en plus comme un rapport plutôt idéologique* » (p. 28) ; la confrérie mouride apparaît comme « *une idéologie réalisée en structure sociale* » (p. 229) ; sa fonction idéologique est « *dominante et déterminante* » (p. 215). Ce point de vue fait partie d'une conception « *fonctionnaliste* » du marxisme dont l'auteur se réclame. Il rend compte à la fois de la dominance de l'idéologie dans une situation de

transition et du caractère du mouridisme, en particulier du lien confrérique.

On comprend alors que l'exploitation des *taalibe* par les marabouts soit secondaire, ce que confirme largement l'enquête dans les villages. Notre interrogation ne porte pas sur l'importance de cette exploitation (qui est faible au niveau individuel du *taalibe*) mais sur son caractère de nécessité, à la fois théorique et pratique, dans le système de domination du mouridisme. Notons quelques-unes des réponses que donne J. Copans à cette question : « *les travaux collectifs, pour le* taalibe *et pour le marabout, sont plus une manifestation idéologique qu'une institution économique* » (p. 154) ; « *l'accaparement d'un surproduit (si faible soit-il au niveau de chaque producteur individuel) est nécessaire pour entretenir cette hiérarchie* » (p. 181) ; « *le surproduit est consubstantiel à la relation marabout-*taalibe » (p. 182). N'y aurait-il pas une relation de nécessité théorique et pratique entre domination et exploitation dans le système mouride, comme d'ailleurs dans la plupart des systèmes de domination (ces réflexions que nous citons pourraient-elles toutes s'appliquer aux *daara*, ces communautés pionnières d'agriculteurs) ? L'exploitation apparaît souvent comme une manifestation pratique de la domination dans les systèmes de domination (castes, ordres, classes sociales).

Dans le même ordre d'idées, le travail « sanctificateur » (en faveur de la hiérarchie), s'il n'est pas dans le contenu du message du fondateur semble bien être, dès l'origine, une pratique dans la logique de la domination confrérique, même si celle-ci est bien de nature idéologique.

Enfin, il faut regretter que J. Copans n'ait pas pu étudier directement des *daara* (dont il a cependant une bonne connaissance), comme il l'a fait des villages mourides. Cela lui aurait permis de qualifier la forme de production dans ces institutions particulières du mouridisme sans précédent et sans analogie dans la société wolof. Cette forme de production difficile à caractériser — qui n'est pas un mode de production — n'est ni féodale, ni tributaire, ni capitaliste.

Ces quelques remarques, qui sont plutôt des questions que des critiques, fournissent une indication de l'importance de ce travail exemplaire sur le mouridisme dans tous ses aspects : empirique et théorique.

JEAN COPANS RÉPOND : LES CHERCHEURS DE LA CONFRÉRIE ET LA CONFRÉRIE DES CHERCHEURS. A CHACUN SON KHALIFE ET MARX POUR TOUS ?

Les éloges de mes petits camarades me comblent d'aise (depuis le temps que je pense avoir raison, voilà le bien fondé de mes idées reconnu enfin publiquement !) mais je ne puis m'empêcher de sourire car la nouveauté de mon travail me paraît bien désuète. Résultat d'un travail de terrain commencé voici quinze ans, écrit pour l'essen-

tiel il y a neuf ans, s'achevant sur une conclusion actualisée il y a tout juste deux ans, cet ouvrage reflète une certaine conjoncture, et les remarques de C. Coulon sur ce point sont tout à fait justifiées. Mon livre s'est relativement bien vendu au Sénégal : le fait de parler de la confrérie importait finalement plus que les critiques formulées à son égard. Je ne sais si les acheteurs ont lu tout le livre mais une formule de l'avant-dernière ligne a été retenue et répétée : « une machine infernale » (1). *J'ai toujours été conscient des lacunes de notre recherche (un certain nombre d'entre elles sont signalées ici et là dans l'ouvrage) mais sur ce point mes commentateurs n'ont pas été assez loin.*

Point n'est besoin de revenir sur l'esprit anglo-saxon des remarques de D. Cruise O'Brien. La flèche de son « p.s. » sur mon jugement concernant son optique théorique (sociologie fonctionnaliste) est un vieux contentieux, une espèce de « private joke » *ou de relation à plaisanterie. Certes Donal a saisi avant moi la logique des transformations confrériques* (2) *mais son « suivisme » à l'égard des changements pouvait s'interpréter de deux façons : comme un reflet empirique de l'histoire sociale ou comme une position théorique définie (et définitive). Soucieux de manifester mon marxisme (pourtant ni stalinien ni structuraliste), j'ai schématisé les contrastes. Résultat d'autant plus paradoxal aujourd'hui qu'A.-B. Diop me caractérise comme partisan d'un marxisme fonctionnaliste ! Jugement partiellement exact dans la mesure où tout le néo-marxisme contemporain est largement fonctionnaliste dans son mode de raisonnement, et où la référence à l'histoire et aux transformations n'est pas une caution automatique de dialectique. A reprendre les commentaires précédents, je distinguerai trois registres : ceux qui portent sur le travail de recherche proprement dit, ceux qui portent sur la nature de certains concepts théoriques, et ceux, plus nombreux, qui portent sur l'interprétation du statut et de la nature de la confrérie.*

La recherche. *Mon travail est daté. Je l'ai écrit (p. 11, par exemple) et répété. C'est pourquoi je trouve C. Coulon un peu injuste lorsqu'il taxe mon approche d'unilatérale. Les hasards de ma carrière, des subventions du CNRS et de l'édition font que cet ouvrage est paru bien après sa gestation. Je n'ai pas sous-estimé le changement mais j'ai décrit les dix dernières années de façon fort succincte car ce n'était pas l'objet de ce travail. De même, j'ai vu la confrérie à un certain niveau de son organisation et j'ai vu le reste de la confrérie* à partir de ce point de vue. *Les reproches portant sur le choix des villages (C. Coulon), sur l'absence d'enquête sur les* daara *(A.-B. Diop) sont infondés puisque tous ces choix sont à replacer dans le cadre de l'enquête interdisciplinaire de l'ORSTOM. C'est G. Rocheteau qui a étudié les* daara *et les lecteurs des* Marabouts de l'Arachide *sont con-*

(1) Voir p. 258 : « Abdou Lahat M'Backé a beau déclarer que tout ce qui ne relève pas de la confrérie est du domaine de Satan, c'est la confrérie mouride qui est une machine infernale. Et pour le moment on ne voit pas qui pourrait la désamorcer. »

(2) Voir ses deux livres, *The mourides of Senegal*, Oxford, 1971 et *Saints and politicians*, Cambridge, 1975, ainsi que « A versatile charisma. The mouride brotherhood, 1967-1975 », *Archives européennes de sociologie*, XVIII (1), 1977.

viés à s'y reporter (3). *En revanche, A.-B. Diop me fait une critique plus pertinente lorsqu'il évoque mon silence sur les échelons intermédiaires de la réalité sociale et mouride. J'ai mené une recherche de monographie villageoise (malgré mes critiques à ce genre d'approche)* (4), *mais la théorisation du fonctionnement de la confrérie nécessitait de sortir de ce cadre. J'ai expliqué cette démarche à plusieurs reprises et, malgré ses inconvénients, il m'était impossible de procéder autrement* (5). *De même, l'histoire de l'économie de l'arachide était suffisamment connue pour que je m'abstienne de la reprendre (A.-B. Diop). Que l'on me comprenne bien : les limites de mon travail me sont parfaitement évidentes. L'histoire de l'enquête que j'ai dû éliminer du livre mais qui se trouve dans la thèse (voir la note 2 de la page 26) l'explique bien. Mes commentateurs m'en demandent trop sur ce plan.*

Les concepts. *Malgré son caractère relativement théorique, mon ouvrage est peu clair sur ce point. Du moins est-il à cheval sur les méthodes française et anglo-saxonne d'exposition. Les concepts sont nommés et définis lorsque le besoin s'en fait sentir (lorsque le besoin s'en est fait sentir pour moi au cours de l'écriture), et non une bonne fois pour toutes au début ou à la fin. R. Waast, J.-L. Amselle, C. Meillassoux m'avaient déjà fait cette critique. J'ai essayé de ramasser ma pensée (!) dans l'édition de la thèse mais sept ans après la première version ce n'est pas amusant à faire. Trois ordres de concepts m'ont attiré des remarques :*

• *L'ordre des relations sociales : domination et/ou exploitation. Je n'ai pas distingué les diverses logiques sociologiques à l'œuvre dans la confrérie, ayant reporté tout mon intérêt sur les formes idéologiques. Une description et une analyse plus poussées des relations* non idéologiques *de la confrérie sont tout à fait indispensables.*

• *La forme de production : comment définir théoriquement la confrérie ? Là encore, le refus de parler de mode de production, le refuge dans l'idéologisme m'ont conduit à un silence coupable à cet égard. Je dois dire que les nombreuses critiques orales sur ce point ont porté invariablement sur mon refus de parler de mode de production. L'empirisme typologique de l'anthropologie marxiste était certes facile à récuser et à critiquer* (6) *mais, faute d'avoir la tête assez théorique, je n'ai pas mené ma réflexion jusqu'au bout. Et comme il y a d'autres réalités sociales du même genre qu'il faudrait intégrer à cette réflexion (les ethnies par exemple), c'est un travail de plus large ampleur qu'il faut conduire sur ce point.*

• *L'idéologie. Ici, la coupe est pleine et je ne sais que dire. Sinon, en réponse à C. Coulon qui me félicite de refuser la vision marxiste simpliste de « l'idéologie-masque », qu'il ne faut pas*

(3) Voir « Pionniers mourides au Sénégal : colonisation des terres neuves et transformations d'une économie paysanne », *Cahiers ORSTOM*, série Sciences humaines, XII (1), 1975.

(4) Voir « La monographie en question » in *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, F. Maspero, 1974.

(5) Voir notamment p. 222.

(6) Voir « Ethnies et régions dans une formation sociale dominée : hypothèses à propos du cas sénégalais », *Anthropologie et Sociétés*, II (1), 1978, et « Modo di produzione, formazione sociale o etnia : i silenzi di una antropologia marxista », *Materiali filosofici*, 3, 1980.

oublier que l'idéologie devient une force matérielle lorsqu'elle s'empare des masses (Lénine ?), ce que le mouridisme (comme les autres islams) prouve abondamment.

L'interprétation. *La verve de C. Coulon est remarquable. Pourrai-je encore m'enthousiasmer à ce point pour la confrérie ? Il est certain que je n'ai pas vu le code culturel sous-jacent à celle-ci. Cette référence aux modèles du passé a certes été signalée par tous les mouridisants et je l'ai reprise sans l'approfondir. Mais les récents travaux de C. Coulon et E. Le Roy* (7) *m'ont tout à fait convaincu de* l'importance *de ce passé pour expliquer la force mouride actuelle. Mon enquête ayant été marquée par un renversement anti-ethnologique assez prononcé, j'ai tout simplement jeté le bébé de la culture avec l'eau de l'ethnologie.* Mea culpa *d'autant plus conscient que la culture contemporaine mourido-wolof-sénégalaise, sur laquelle O'Brien a bien insisté* (8), *est nécessaire à la compréhension du mouridisme. L'adaptabilité de la confrérie lui confère une certaine autonomie, au point de révéler les modes populaires d'action politique. Je l'ai expliqué il y a déjà quelque temps* (9), *et O'Brien est allé jusqu'à parler de syndicalisme à son propos* (10). *Mais ce reflet des rapports de force est justement réversible, moins à cause de la fonction de reflet que du fait que la confrérie est par essence (aux plans national, local et interne) un rapport de force. Cette adaptabilité est-elle fonctionnelle (O'Brien), historique (A.-B. Diop, E. Le Roy), idéologique (J. Copans) ou politique (C. Coulon) ? La réponse du tout ou rien est trop aisée, mais pourquoi Coulon préfère-t-il parler de populisme et non d'idéologie nationale comme je le suggère ? Les deux réalités ne relèvent pas du même registre. J'ai expliqué qu'il y avait un patriotisme mouride (un patriotisme d'organisation comme il y a un « esprit PC » en France par exemple) et que le mouridisme pouvait implicitement jouer le rôle d'une idéologie nationale à cause de la faiblesse sociale des idéologies laïques, politiques, officielles. Mais cette fonction ne définit nullement le contenu, d'autant plus que je récusais l'idée d'un nationalisme. Alors pourquoi pas une idéologie nationale à forme religieuse et à contenu populiste ? Je ne vois là aucune contradiction, au contraire tout cela marche fort bien ensemble (voir le cas de l'Iran).*

Un dernier point : la fameuse spécificité mouride. Il est exact qu'elle disparaît au niveau de certaines pratiques villageoises. Mais, d'une part, cela n'enlève rien à son originalité passée ou même pré-

(7) Voir C. Coulon, *Le marabout et le prince : islam et politique au Sénégal*, Paris, Pedone, 1981, et E. Le Roy, « L'Islam confrérique, la tradition politique wolof et l'appareil de l'État moderne au Sénégal », *Colloque « Sacralité, pouvoir et droit en Afrique »* (Laboratoire d'anthropologie juridique, Université de Paris-I, 2-5 janvier 1980).

(8) Voir « Sénégal » in J. Dunn (ed.), *West African States : failure and promise*, Cambridge, 1978, et « Langue et nationalité au Sénégal : l'enjeu politique de la Wolofisation », in *Année Africaine 1979*, Paris, 1980.

(9) « La sécheresse en pays mouride (Sénégal). Explications et réactions idéologiques paysannes » in J. Copans (ed.), *Sécheresses et Famines du Sahel*, Paris, F. Maspero, 1975.

(10) Voir « Ruling class and peasantry in Senegal : 1960-1976, The politics of a monocrop economy », in R. Cruise O'Brien (ed.), *The political economy of underdevelopment*, Berkeley, Sage, 1979.

sente, comparée aux autres formes d'organisation islamique. Et, d'autre part, l'agressivité mouride de ces derniers temps (l'interdiction de l'alcool et du tabac à Touba : Donal et moi en savons quelque chose pour nous être fait fouiller... et lui arrêter) la modernisation culturelle de la confrérie (Université, bibliothèque, etc.) se font contre *les autres confréries. Dans l'usine où j'ai enquêté à la fin de l'année dernière, la vue de mon livre, que je faisais circuler, soulevait* immédiatement *une affirmation de la part des non-mourides : je suis tidjane, je suis un vrai musulman, etc.* La distinction mouride/non-mouride est de plus en plus affirmée au niveau de la compétition idéologique. *Distinction n'est pas spécificité : après tout, les sciences sociales sont là pour voir si ce que l'on dit et ce que l'on fait relève de l'homologie ou de la contradiction. Mais il y a un an, je n'ai rien entendu ou vu qui aurait pu me pousser à croire que l'œcuménisme islamique prenait le pas sur l'esprit de « boutique » ou de... « minaret » !*

Il est temps de conclure et de relancer le débat. Tout d'abord Les Marabouts de l'arachide *n'existent plus ! Aucun de mes commentateurs n'a soulevé ce grave problème. Et pourtant c'est le plus important. Le vieillissement du pays mouride, le gonflement urbain, la crise de la production arachidière (qui n'est plus que de 15 à 20 % de celle du temps de mon enquête !) font des marabouts d'aujourd'hui des représentants de larges couches urbaines (même si elles ne sont urbanisées que depuis très récemment). Ce changement de la base sociale de la confrérie va-t-il introduire des transformations dans son discours et sa forme organisationnelle ? Le développement considérable des* daaira *dans tous les milieux sociaux est déjà un début de réponse* (11)*. Ce dernier avatar de la confrérie (peut-être plus important que l'adaptation* politique *au contexte postcolonial) devrait nous conduire à reprendre toute la question des formes sociales du charisme islamique et de l'évolution de la pensée proprement religieuse de la confrérie. Sur ce dernier point, le silence anthropologique, à peine troublé par la thèse de F. Dumont, semble loin d'être remis en cause, même si O'Brien considère ce point comme secondaire.*

C. Coulon se laisse aller à une gasconnade lorsqu'il qualifie mon travail de nouvelle approche de l'islam. Plusieurs historiens et sociologues m'ont permis de réviser les lieux communs dominants et je leur dois beaucoup (B. Barry, E. Gellner, G. Geertz, M. Rodinson, entre autres). Ce n'est pas le lieu de soulever cette grande question mais il est certain que les critiques de E. Said dans L'Orientalisme *doivent être étendues à l'islamologie « noire ». C'est cet obstacle épistémologique et pédagogique qui bloque la réflexion africaniste. Mon essai marxiste et monographique remet peut-être en cause une certaine imagerie. Mais les bases d'une véritable compréhension en profondeur du passé et surtout du présent de toutes les facettes de l'islam « noir » sont encore loin d'être assurées.*

(11) Voir l'article de Momar Diop dans ce numéro.